



TITLE:

# Bedarf die Politik im Rom der Divination? : Untersuchungen zur Existenz der Gottheit in De divinatione Ciceros

AUTHOR(S):

Takahata, Tokiko

---

CITATION:

Takahata, Tokiko. Bedarf die Politik im Rom der Divination? : Untersuchungen zur Existenz der Gottheit in De divinatione Ciceros. 西洋古典論集 2008, 21: 12-36

ISSUE DATE:

2008-03

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/66183>

RIGHT:

Bedarf die Politik im Rom der Divination?  
— — Untersuchungen zur Existenz der Gottheit in *De divinatione* Ciceros

Tokiko Takahata

I. Einleitung

I.1 Die Fragestellung bei *De divinatione*

In *De divinatione* nimmt Marcus (Cicero) im Prinzip eine Position gegen die Divination ein, um die Quintus, seinem jüngeren Bruder, entgegengesetzte skeptische Rolle zu spielen. Den Ausgangspunkt für diesen Beitrag bildet die Frage, ob Cicero in *De divinatione* die Divination selbst leugnet. Es geht bei den Diskussionen zwischen Cicero und Quintus um eine Frage nämlich, ob irgendeine Gottheit (*divinitas*) in die *divinatio* eingreift, genau wie es sich in *De natura deorum* um die Frage der Existenz von Götter bei der *religio* handelt. Zwischen Forschern ist bisher besonders oft debattiert worden, ob Cicero in seiner Gegenrede des zweiten Buches gegen Quintus des ersten Buches hinsichtlich der Divination ehrlich seine eigene Meinung ausdrückt. Beispielsweise berichtet Leonhardt<sup>1</sup> die Meinung von Schofield und Beard, „das Ziel der Schrift *De divinatione* sei nicht die Widerlegung der *divinatio*“ und „Cicero wolle in *De divinatione* die Existenz der *divinatio* nicht widerlegen, sondern nur in Zweifel ziehen“. Es ist klar, dass Cicero selbst in diesem Werk bloß die Rolle spielt, dem stoischen Quintus zu widersprechen, und er dabei durch seine Rede gegen die *divinatio* nicht unbedingt die Existenz der *divinatio* leugnet. Linderski<sup>2</sup> bemerkt, dass Cicero in der Tat die *religio* eher unterstütze und sich eher der *superstitio* widersetze. Goar<sup>3</sup> setzt sich mit der Wechselbeziehung zwischen der Divination und dem Schicksal auseinander, wodurch er die Meinung Ciceros über die Existenz der Götter bei der Divination aufzuklären versucht. Nach Goar erkennt Cicero sicher die Existenz der Götter an. Cicero greife zwar in *De divinatione* die Divination an, aber nicht die Gottheit selbst<sup>4</sup>.

Was ist aber das ideale Bild der Divination in der römischen Republik? Sollen die römischen Politiker bei den wichtigen politischen Beschlüssen die Auguren, Haruspizes u.a. zu Rat ziehen? Oder bedarf die Politik im Rom der Divination überhaupt nicht mehr? Wenn die römischen Politiker auf die einzelnen politischen Entscheidungen

---

<sup>1</sup> S.67. Auch vgl. Schofield S.47ff., Beard S.33f., Goar S.248, Linderski S.22 u.a.

<sup>2</sup> S.14.

<sup>3</sup> S.242f.

<sup>4</sup> Vgl. S.243.

die Divinationen anwenden können, was für eine Divination sollen sie ausführen? Hierfür gibt Cicero in seiner Diskussion keine deutlichen Hinweis.

Da die politischen Aussage in *De divinatione* meistens nur in den Ausführungen der römischen Beispielen vorkommen, macht diese Arbeit die Beispiele zum Gegenstand der Analyse. Aus der Analyse der Anordnung und der Verwendung der Beispiele bei jedem Dialogpartner könnte man die skeptische Position und die politische eigene Einstellung sowie Proklamation des Verfassers ansehen.

## 1.2 Unterschied der Stellungnahme zwischen *De legibus* und *De divinatione*

Bisher hat man sich insbesondere mit Ciceros nicht einheitlicher Meinung bezüglich der *divinatio* in seinen verschiedenen Schriften häufig auseinandergesetzt; Leonhardt, Goar, und Guillaumont u.a.<sup>5</sup> beziehen *De divinatione* II auf *De legibus* II<sup>6</sup>, wo sich nach Leonhardt eher eine ausführliche persönliche Stellungnahme Ciceros zur *divinatio* findet. In den beiden Büchern vertritt Cicero zwei ganz entgegengesetzte Meinungen über die *divinatio*, da Cicero in *De legibus* II „eine durchaus positive Einstellung zur römischen Religion“<sup>7</sup> einnimmt, während er in *De divinatione* eher eine skeptische Haltung gegenüber der *divinatio* einnimmt. Leonhardt<sup>8</sup> kommt bezüglich des Unterschieds zwischen den beiden Werken zu folgendem Schluss: „in *De legibus* betont Cicero die grundsätzliche Möglichkeit, dass es echte *divinatio* geben könne, klammert aber die gegenwärtige Augurenpraxis aus, referiert gegenteilige Meinungen ohne Kritik und lässt selbst vorsichtigen Zweifel durchblicken. In *De divinatione* steht dagegen der Zweifel und damit die skeptische *ἐποχή* im Vordergrund“. Schofield<sup>9</sup> bietet die Erklärung an, dass der Meinungsunterschied Ciceros besonders auf dessen Rhetorik in *De divinatione*, d.h. *argumentum in utramque partem*, zurückzuführen sei. Er betrachtet dabei, dass in *De re publica* und *De legibus*, die vor 10 Jahre früher als *De divinatione* verfasst wurden, keine Spur von der skeptischen Akademie zu betrachten sei. Demgegenüber gehe Cicero in *De divinatione* auf die Seite des Skeptizismus über. Die Änderung Ciceros sei daher dessen akademischen philosophischen Stil zuzuschreiben, der die römischen Leser effektiv erziehen könne<sup>10</sup>. Goar weist darauf hin, dass Cicero *Leg.* 2,110-113 eine konservative und kategorische Haltung mindestens über die Auspizien,

<sup>5</sup> Vgl. Leonhardt (S.68f.), Goar (S.241ff.) und Guillaumont (S.140).

<sup>6</sup> Beispielsweise behauptet Marcus in *De legibus* betreffs der Beispiele des Romulus und des Attius Navius genau Gegenteil von *De divinatione* (*Leg.*2,33 *augurum praedictis multa incredibiliter uera cecidisse*) und diese Position vertritt in *De divinatione* eher Quintus.

<sup>7</sup> Goar, S.241.

<sup>8</sup> S.73.

<sup>9</sup> S.47.

<sup>10</sup> Vgl. S.47.

Haruspizes und die sybillischen Orakel annehme. Aber Cicero sei *Leg.* 2,32/33 ihnen gegenüber skeptisch, da er denke, dass die echte Art des Auguriums vergessen worden sei<sup>11</sup>. So hat Cicero schon vor 10 Jahren als der Abfassungszeit von *De divinatione* Zweifel am Auguriumssystem gehegt. Im diesen Punkt weicht Goar ein wenig von Leonhardt ab. Goar kommt zu dem Schluss, dass der Unterschied zwischen *De legibus* und *De divinatione* in deren Zielsetzung liege, dass während *De legibus* die römische Verfassung in der Vergangenheit, besonders in der Scipionenzeit lobe und damit den Rückweg zu Gesundheit und Ordnung des Staates zeige, *De divinatione* sich eher mit spirituellem Problem befasse, um den Aberglaube ohne den Verlust des Glaubens zu zerstören. Folgendermaßen können die Unterschiede zwischen *De legibus* und *De divinatione* zugeordnet werden:

	Gegenstand der Zeit	Art der Rede	Haltung Ciceros	die Rolle der Cicerorede
<i>De legibus</i>	Vergangenheit	Lob	dogmatisch / Bekenntnis	im Grunde anerkennend ( <i>pro divinatione</i> )
<i>De divinatione</i>	Gegenwart	Kritik	skeptisch / Zweifel	verleugnend ( <i>contra divinationem</i> )

Auf diese Weise vertritt Cicero in den beiden Werken völlig gegenteilige Position. Die vorliegende Arbeit möchte noch einen anderen möglichen Grund herleiten, warum Cicero zwischen den beiden Werken die gegenseitige Position verteidigt. Die Arbeit vermutet: Den Unterschied der Position Ciceros zwischen den beiden Werken reflektiert zum einen die skeptische Haltung Ciceros als philosophischer Politiker; zum anderen auch der Einfluss der Änderung der politischen Situation.

### 1.3 Besonderheit der Schrift *De divinatione* — Der politische Hintergrund

*De divinatione* unterscheidet sich von den anderen philosophischen Schriften. Was *De divinatione* von der letzten Schrift *De natura deorum* unterscheidet, ist, dass Cicero selbst als ein Dialogteilnehmer in diesem Werk wieder auftritt, wie Beard<sup>12</sup> auch bemerkt. In *De divinatione* vertritt Cicero eine ähnliche akademische Position wie Cotta in *De natura deorum*<sup>13</sup>, der der *divinatio*, besonders dem Eingreifen von Göttern, skeptisch gegenübersteht. Auch Quintus, der die stoische Lehre verteidigt, nimmt eine ähnliche Position wie Balbus in *De natura deorum* ein. Was weiterhin *De divinatione* und *De*

<sup>11</sup> Vgl. S.245.

<sup>12</sup> S.35.

<sup>13</sup> Der Unterschied zwischen Cicero und Cotta ist nach Goar S.247, dass Cicero die Schädlichkeit des Gedankens, den Cicero angreife, betone, das Cotta in *N.D.* III nicht mache.

*natura deorum* von den bisherigen philosophischen Schriften wie *De finibus* unterscheidet, dass der Verfasser in *De divinatione* vollständig auf eine Verteidigung der epikureischen Position über die *divinatio* durch einen Dialogteilnehmer verzichtet. Daher wird die Diskussion zwischen den beiden Gesprächspartner noch subtiler behandelt.

Warum? Der damalige politische Hintergrund wird dort stark reflektiert. Der große politische Unterschied zwischen *De divinatione* und den bisherigen philosophischen Schriften ist zu betrachten: Während der Abfassungszeit von *De divinatione* wurde die Ermordung Caesars registriert. Zum Unterschied von den bisherigen philosophischen Schriften wird deshalb in *De divinatione* der Name Caesars deutlich benannt und dessen diktatorische Politik heftig und ausdrücklich kritisiert, weil Cicero keine Reaktion von Seiten Caesars mehr befürchten musste, daher tritt Cicero selbst als Dialogteilnehmer auf. Wahrscheinlich ist es auf dem Tod Caesars zurückzuführen, dass nur in diesem Werk die Rede eines Vertreters des Epikureismus ausgelassen wird.

## II. Unterschied der Beispielsverwendung zwischen Quintus und Cicero

Zuerst ist der Unterschied der *exempla* zwischen Quintus und Cicero genau zu überprüfen. Darüber bietet Schofield der Beispielsverwendung des Quintus die folgende Analyse an; Quintus bestärke mit Hilfe von vielen *exempla* aus fiktiven oder vermutlichen historisch Erfahrungen seine Behauptung über die Tatsachen der Divination<sup>14</sup>, die irgendeine spekulative philosophische Begründung der Divination besitzen, wie Cicero selbst am Anfang seiner Rede darauf hinweise<sup>15</sup>. Dabei sei es die Strategie des Quintus, die Leser mit den *exempla* zu überrennen. Diese Beispiele aus der römischen Mythologie und Geschichte im ersten Buch reflektieren die Romanisierung der (griechischen) Philosophie.<sup>16</sup> Was hier aber Schofield nicht besonders erwähnt, dass Cicero an dieser Stelle nur die Zahl und die Berühmtheit der Beispielspersonen, die Quintus verwendet, lobt, aber er die Anwendungsweise der *exempla* des Quintus keineswegs als positiv wie geschickt, effektiv, oder erfolgreich qualifiziert. Cicero kritisiert eigentlich besonders die Beispielführung des Quintus, weil es ihr an der philosophischen Begründung fehlt (vgl. 2,27 *hoc ego philosophi non esse arbitror*). Diese ungeschickte Beweisführung des Quintus könnte auch zugleich die Kritik an der gegenwärtigen Divination andeuten. In dieser Hinsicht wird diese vorliegende Arbeit von Schofield abweichen. Auch diese

---

<sup>14</sup> Auch vgl. Guillaumont S.9.

<sup>15</sup> Vgl. 2,8; Schofield S.52.

<sup>16</sup> Vgl. S.55; auch s. Beard S.38.

Frage wird diese Arbeit zum Ansatz der Beispielsuntersuchung in *De divinatione* nehmen.

Da es trotz der Vielzahl der bisherigen Forschungen noch keinen ausführlichen Beitrag gibt, der über den Unterschied der Beispielsverwendung zwischen Quintus und Cicero aufgeklärt hat, unternimmt die Arbeit die Analyse über die Eigenschaften und den Unterschied der Beispielsverwendung zwischen den beiden Dialogteilnehmern, Cicero und Quintus, sowie über die Gesamtzüge der Beispielsverwendung in *De divinatione*. Dabei richtet diese Arbeit ihre Aufmerksamkeit darauf, ‚in welcher gewandten Weise‘ Cicero in diesem Werk durch die Diskussion zwischen den beiden Dialogpartnern seine skeptische Position darstellt, und schließlich wie effektiv er sein Ziel erreicht, ‚die römischen Bürger zu erziehen‘<sup>17</sup> und die Leser darauf aufmerksam zu machen, dass die gegenwärtige Divination nicht angemessen (gerecht) ausgeübt wird und mit dieser falschen Divination das Volk manipuliert wird. Die Arbeit vermutet, dass gerade die Beispielsverwendung in dieser Schrift es dem Verfasser ermöglicht, sich als skeptischer Philosoph mit dem gegenwärtigen politischen Problem der *divinatio* auseinanderzusetzen.

Die Beispiele in *De divinatione* kommen 1,3-4, 24-33, 97-108 (in der Quintusrede) und 2,70-84 (in der Cicerorede) zusammenfassend vor und einige (manche) der *exempla*, die im ersten Buch von Quintus genannt wurden, greift Cicero im zweiten Buch wieder auf. Die *exempla* und die politischen Themen an den obengenannten Stellen werden je nach Themen dreifach gegliedert: (1) die Divination im frühzeitigen Rom (Entstehung des römischen Staates—der römische Staat wurde mit der *divinatio* begründet.) (2) Die Divination im gegenwärtigen Rom. (3) Die ideale Divination. Die manchen *exempla* an den Stellen setzten sich mit der Behandlung der *divinatio* in der Staatsverwaltung auseinander. Im Folgendermaßen soll die Untersuchung auf jedes Thema eingehen.

## II.1 Die *divinatio* im frühzeitigen Rom

Quintus erörtert zuerst in seiner Rede den Ursprung der Divination. Er behauptet im Proömium seiner Rede, dass der römische Staat mit Hilfe der Divination begründet worden sei. Er beteuert, dass die römischen Könige sich bei ihrer Politik der *divinatio*, besonders der *auspicia* bedienten und die Auspizien zu Rat bezogen hätten (vgl. 1,3). Um diese These zu bestärken, beruht sich Quintus zuerst auf Romulus, der *huius urbis parens* und selbst zugleich *optumus augur* war, und die *reliqui reges* (vgl. §3).

<sup>17</sup> Betreffs der *exempla* sind bisher nur die wichtigen Einzelpersonen, die als *exempla* benannt werden, wie z.B. Romulus, Attus Navius und C. Marcellus, die Ciceros Arbeitskollege Augur sind, u.a. bereits ausführlich analysiert worden (z.B. vgl. Linderski S.27ff.).

*principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur. deinde auguribus et reliqui reges usi, et exactis regibus nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur. (§3)*

Auch §108 wiederholt Quintus, dass Romulus durch das *auspicium* den Thron und den Grund des Staates befestigt habe. §§24-33 erläutert Quintus die Legenden der Entstehung des römischen Staates; zuerst die Herkunft des *lituus*, das berühmteste Symbol des Augurenamtes—der Stab des Romulus, mit dem er anlässlich der Begründung der Stadt die Himmelsgegenden bestimmt habe, sei nach einem Brand unversehrt gefunden worden (§30); und dann die *novacula*, mit der Attus Navius einem *augurium* zufolge in Gegenwart des Tarquinius und des Volkes im *comitium* einen Fels auseinandergespalten habe. Infolgedessen habe sich Tarquinius des Attus Navius als Augur bedient, und das Volk habe sich mit Attus Navius unterredet. Auf diese Weise versucht Quintus mit den obengenannten positiven römischen *exempla* zu belegen, dass die *divinatio* sowie *augurium* sich zwischen römischen Vorfahren in der Staatspolitik tief einwurzelte und die alten Römer die *divinatio* hochschätzten. Hierbei scheint die Behauptung und die Beispielsverwendung des Quintus nicht falsch zu sein, passt sogar fast zu der eigenen Meinung Ciceros.

Genau die *exempla*, die Quintus im ersten Buch verwendet hat, behandelt auch Cicero 2,70-84 wieder und widerlegt mit einer größeren Zahl der *exempla* aus der römischen Geschichte als der Zahl der *exempla*, die Quintus im ersten Buch benannt hat. Beispielsweise führt Cicero denselben Romulus insgesamt viermal an, den Quintus im ersten Buch einmal angeführt hat. Zuerst ruft Cicero 2,70 diesen Romulus als Zeugen an:

*et tamen credo Romulum, qui urbem auspicato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurandi scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quam vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam videmus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegii auctoritas. (§70)*

Cicero erkennt dabei nur die Behauptung des Quintus an, dass es im Altertum eine Konvention der Auspizien gab und auch altrömische Vorfahren wie Romulus diese anwandten. Cicero stimmt weiterhin der Tatsache zu, dass die Augurenwissenschaft (*augurandi scientia*) eine große Rolle in der Politik bei den alten Römern spielte, und wie Quintus behauptet, dass sich die Politik traditionsgemäß nach dem *mos maiorum* eng an die Divination im alten Rom anschloss.

Aber was Cicero an der göttlichen Herkunft oder dem göttlichen Anteil an der Divination bezweifelt, ist aus der folgenden Implikation seiner Aussage ersichtlich, obwohl er selbst nicht direkt spricht—1. Romulus hätte bestimmt geglaubt, dass die

Auspizien zur Prognose ausreichen, aber das Altertum irrte in vielen Dingen<sup>18</sup>. 2. Wir wissen, man könne durch Übung, Erfahrungen, Bildung u.a. sie einigermaßen voraussehen. Cicero lässt hierbei offen, ob irgendwelche Götter oder eine bestimmte Gottheit auf die Divination einwirken oder nicht. Cicero wollte durch diese Diskussion um die Zuverlässigkeit der römischen Legende eher Folgendes betonen: Jetzt werden wegen des Volksglaubens und zum großen Nutzen des Staates die Sitte, die Religion, das Augurenrecht u.a. beibehalten—hier sind zwei Schlüsselwörter zu bemerken, *ad opinionem vulgi* und *ad magnas utilitates rei publicae*. Cicero spielt hierbei darauf an, dass die Religion von den Popularen ausgenützt wird, um die Beliebtheit des Volkes zu gewinnen. Diese *magnae utilitates rei publicae*, also die utilitaristische Seite des Staates, sind eigentlich das Ziel, nach dem die Popularen sowie die Volkspartei streben. Was die epikureische Masse nach der *voluptas* als *sumum bonum* strebt, und der Stoizismus aus der Politik vertrieben wird, klagt Cicero folgendermaßen:

*At omnes reges, populi, nationes utuntur auspiciis. quasi vero quicquam sit tam valde quam nihil sapere vulgare, aut quasi tibi ipsi in iudicando placeat multitudo! quotus quisque est, qui voluptatem neget esse bonum? plerique etiam sumum bonum dicunt. num igitur eorum frequentia Stoici de sententia deterrentur? aut num plerisque in rebus sequitur eorum auctoritatem multitudo? quid mirum igitur, si in auspiciis et in omni divinatione inbecilli animi superstitiosa ista concipiant, verum dispicere non possint? quae autem est inter augures conveniens et coniuncta constantia? (§81)*

Die Divination, die von dem Epikureismus beherrscht wird, ist schwach, abergläubisch, inkonsequent und auch eigennützig. Cicero spielt darauf an, dass die ‚gegenwärtige‘ Divination aus der Seite von *honestas/animus* des Staates, zugleich aus Optimatenpartei, Herrschersicht wie Senat und *principes civitatis* abgetrennt wird. Cicero betrachtet, dass nun hinsichtlich der Religion nur der Nutzen, *utilitas*, angestrebt wird—daraus ist die Kritik Ciceros daran abzulesen, dass das moderne Divinationssystem in der Hand eines gewissen Kreises eigennütziger Politiker wie der Popularen gehabt wird, weswegen darin überhaupt kein göttlicher Anteil zu erkennen ist.

Cicero betrachtet die Legenden des Augurs des Romulus und des Attus Navius, die Quintus 1,30-32 bereits belegt hat, für bloßen Aberglauben:

*Omitte igitur lituum Romuli, quem in maximo incendio negas potuisse comburi; contemne cotem Atti Navi. nihil debet esse in philosophia commenticiis fabellis loci; illud erat philosophi potius, totius augurii primum naturam ipsam videre, deinde inventionem, deinde constantiam. (2,80)*

<sup>18</sup> Guillaumont S.47 verweist darauf, dass die *mos maiorum*, die von Vorfahren etablierten Bräuche, heute immer noch als Führer für die Handlung dienen müssen. Cicero versucht diese zwei Konzepte in Einklang zu bringen: selbst wenn die frühzeitigen Römer öfter irrten, und die abergläubischen Glauben ihres Zeitalters teilten, die Institutionen, die sie gegründet haben, sich als brauchbar herausstellen und daher es wäre unvernünftig, darauf zu verzichten.



Cicero appelliert hier, dass man jede Legende genau prüfen, ‚philosophieren‘ und sich damit auseinandersetzen soll, bevor man diese Legende glaubt und auf die Politik anwendet. Cicero ist in der Tat nicht so wichtig, ob diese berühmte altrömische Geschichte tatsächlich geschah oder bloß eine erdachte Fabel ist. In dieser Auseinandersetzung mit den *auguria* impliziert Cicero die Warnung vor der Ausnutzung der Legende gegen die römischen Bürger und die Kritik an die egoistischen Politiker.

Eine ähnliche Kritik Ciceros ist in der Diskussion zwischen Quintus und Cicero abzulesen. Quintus behauptet, dass dem Augur, Appius Claudius, stark zuzustimmen sei, weil Claudius nicht nur das *augurium* lange und auswendig heruntergeleiert habe, sondern wirklich geweissagt habe. Aber Ciceros Kollegen verspotteten ihn und es ihrer Ansicht nach, dass es in den *auguria* keine *praesensio* oder *scientia* zukünftiger Wahrheit gebe. Sie behaupten, dass die *religiones* nach der *opinio* der Ungebildeten erfunden werden (1,105). Aber weder die von Romulus angeführten Hirten, noch Romulus selbst konnten solche *calliditas* haben, wie sie zur Täuschung der Menge die *religionis simulacra* erfunden hätten (§105). Der *auguratus* des Romulus sei nur pastoral und nicht politisch gewesen und sei nicht nach den *opiniones* der Ungebildeten erfunden worden, sondern seien von Zuverlässigen empfangen und den Nachwelt überliefert worden (§107)—auch in dieser langen Erörterung über den Romulus ist eine Anspielung auf die ‚erfundene‘ Divination abzulesen, die keine richtige *religio*, sondern das *religionis simulacrum*, also eine falsche Religion ist. In dem derzeitigen römischen Staat greifen um sich zu viele Divinationen, die von der *calliditas* (oder *malitia falsi ficti* 2,27) der einigen eigennützigen Politikern die Masse zu täuschen geplant werden<sup>19</sup>. Diesen Schluss kann man daraus ziehen, dass damals epikureische Politiker wie Caesar und dessen Anhänger diese erzwungenen Divinationen politisch ausgenützt haben, um irgendwelche Politik für ihre Partei zwingend zu entscheiden.

Auf die obige Weise belegt Quintus mit den *exempla* der alten Römer die Gültigkeit der Divination im frühzeitigen Rom. In der Gegenrede verwendet Cicero wieder dieselben *exempla*, die Quintus angeführt hat, und beruht sich darüber hinaus auf seine politischen Freunde, die erfahrene Auguren sind, und die ausländischen Völker, die die Erfinder der Auspizien sind. Mit den *exempla* beschreibt Quintus die gute alte römische Zeit, wann das System der Divination in Ordnung war, d.h. die ideale Welt. Cicero wendet dagegen ein und behauptet, dass die alten Römer sich viel irrten. Aber Cicero verleugnet damit nicht die Divination selbst. Er spielt mit seiner Gegenrede über die Divination eher auf die reale Welt an und dabei appelliert, dass obwohl er selbst an die echte Gottheit der Divination prinzipiell glaubt, aber dass diese Gottheit sowie die *virtus* aus dem Divinations- und insbesondere Auspiziensystem verschwunden ist. Auf

---

<sup>19</sup> Mit den Wörtern, *calliditas* und *malitia*, kritisiert Cicero öfter in seinen Schriften an Epikureer.

diese Weise beschreibt Cicero durch die philosophische Diskussion um die Divination mit Quintus eher die verdorbene moderne politische Welt und kritisiert sie implizit.

## II.2 Die Divination im modernen Rom

### II.2.1 Gute *exempla*, die Quintus anführt, sind meistens Ausländer

Quintus behauptet, dass im gegenwärtigen Rom die (echten) *auspicia* von den römischen Auguren vernachlässigt werden (vgl. I,25). Dabei zieht er die ausländischen *exempla* wie Cilices, Pamphylii, Pisidae und Lycii heran, die sie immer noch achten (vgl. §26). Darüber hinaus führt Quintus §§26/27 das *exemplum* des Deiotarus rex, den Gastfreund Ciceros und des Quintus, an, der sich auf die Auspizien verlassen habe: „trotz der Konsequenz, dass Deiotarus zur Strafe seine *tetrarchia*, sein *regnum* und seine *pecunia* von Caesar abgenommen wurde, hat er es nicht bereut, den *auspicia* zu folgen, die für seinen Übertritt zu Pompeius Glück verhiessen. Deiotarus hat *senatus auctoritas*, *populi Romani libertas* und *imperii dignitas* mit seinen Waffen verteidigt, und die Vögel, auf deren Zeichen hin er *officium et fides* gewahrt habe, hatten ihm gut geholfen: Wichtiger als seine Besitztümer war ihm seine *gloria*. Er betrieb die Vogelschau recht“ — an dieser Stelle wird Deiotarus als äußerst hochgesinnter Mensch dargestellt, der mit den wichtigsten römischen Tugenden ausgestattet wird und den römischen Senat und das Volk vermöge der Divination verteidigt hat. In dem Beispiel ist eine extreme moralische Gegenüberstellung zwischen Deiotarus und Caesar zu beobachten. Dieses gute Beispiel des Deiotarus ist jedoch kein römisches, sondern ein ausländisches. Im Gegensatz zu Deiotarus wird Caesar als grausamen und unerbittlichen Charakter beschrieben. Während Deiotarus sich als *amicus populi Romani* die Freiheit der Römer zu verteidigen anschickte, hat Caesar, obwohl er selbst Römer ist, die Römer der Freiheit beraubt. Die Behauptung des Quintus ist also folgende: Während der hochsinnige Deiotarus, der auf der Seite des Pompeius steht, sich der wahren Auspizien auf lautere, zuverlässige und korrekte Weise für den römischen Staat bedient hat, hat der herzlose Caesar sie missachtet, oder sie zu seinem Vorteil ausgenutzt.

Den obengenannten Quintus widerlegt Cicero mit denselben *exempla*, die Quintus im ersten Buch genannt hat:

[...] *Attumne Navium? at aliquot annis antiquior Romulus et Remus, ambo augures, ut accepimus. an Pisidarum aut Cilicum aut Phrygum ista inventa dicemus? placet igitur humanitatis expertis habere divinitatis auctores?* (2,80)

Cicero äußert hier ausdrücklich, dass die *exempla* der barbarischen Völker für autoritative *exempla* nicht geeignet sind, weil es ihnen an *humanitas* (Bildung) fehlt. Hierbei wirft Cicero die Frage der ‚*divinitas*‘ der *divinatio* auf. Was das Wort der *divinitatis*

(*auctores* §80) angeht, kommentiert einige Forscher wie Falconer und Pease<sup>20</sup>, dass die *divinitatis* statt der *divinationis* gewählt werde, um ein Homoeoteleuton mit der Wort *humanitatis* zu ergeben. Ich vermute, das Wort *divinitas* besitzt jedoch noch eine tiefere Bedeutung, dass der Anteil von Göttern an der Divination herausgestellt werden soll—also bekennt sich Cicero an diesen Stellen selbst deutlich zur *divinitas* der Divination im Altertum. Mit dieser Antwort appelliert er daran, dass nun jedoch die *divinitas* der Divination absolut verschwommen ist und statt dessen die Divination unter dem oberflächlichen Slogan, *rei publicae causa*, ausgenutzt wird<sup>21</sup>, daher der gegenwärtige Staat nicht als richtiger Staat funktioniert.

Auch das Beispiel des Deiotarus (§§78ff.), das Quintus angeführt hat, streitet Cicero ab, und behauptet, dass die Handlung des Deiotarus nichts mit den *auspicia* zu tun habe, weil die Krähe nicht verkünden konnte, sondern Deiotarus selbst freiwillig entschieden habe, die *populi Romani libertas* zu verteidigen. Cicero stellt ausführlicher als Quintus den miserablen Zustand des Deiotarus dar: Es gibt für Deiotarus keine traurigere Erfahrung, den Caesar gleichzeitig als Feind und Gast zu sehen. Das deutet zugleich die Beziehung zwischen Caesar und Cicero an. Deiotarus habe nach seinen *officia* nicht den *auspicia*, sondern seiner *virtus* gemäß gestrebt (§79). Dabei ist die Frage für Cicero nicht wesentlich, ob Deiotarus an die *auspicia* geglaubt oder nicht. Durch diese Diskussion möchte Cicero den Lesern vor allem vor Augen stellen, dass man die *auspicia* nur mit *virtus* auf die Politik anwenden soll.

## II.2.2 Die Beispiele der zeitgenössischen Römer werden meistens negativ dargestellt

Quintus bezieht sich neben den Ausländern auch auf die zeitgenössischen Römer, aber die meistens als negative *exempla* auftreten. Ein auffälliges Beispiel davon ist das folgende:

*aut num imperatorum scientia nihil est, quia summus imperator nuper fugit amisso exercitu? aut num propterea nulla est rei publicae gerendae ratio atque prudentia, quia multa Cn. Pompeium, quaedam M. Catonem, non nulla etiam te ipsum fefellerunt? [...] ea (divinatio) fallit fortasse non numquam, sed tamen ad veritatem saepissime dirigit (1,24/25).*

Quintus erläutert hier mit den zeitgenössischen römischen *exempla* die Möglichkeit, dass die Wahrsagungen nicht immer eintreffen. Mit der Diskussion des Quintus um die Divination spielt Cicero hier in der Tat auf den Staatsfeind, den Imperator Caesar, an.

<sup>20</sup> s. Falconer S.462 und Pease S.480-481.

<sup>21</sup> Leonhardt S.70 zitiert die Kritik Ciceros, „dass der Augur (!) Marcellus die *divinatio* ausschließlich als Instrument der Politik verstehe.“

Caesar wird in diesem Werk immer als negatives *exemplum* angeführt. Darüber hinaus spielt Cicero hier darauf an, dass es nun im römischen Staat keine *ratio atque prudentia* der Politik sowie der Staatsregierung gibt, da die politischen Freunde Ciceros wie Gnaeus Pompeius und Marcus Cato ermordet wurden oder wie Cicero aus dem Staat vertrieben worden sind. Daher versucht er in diesem Werk die Denkkraft der Leser zur Erkennung der richtigen *ratio* zu fördern.

Außerdem beklagt Quintus die schlechte Situation der modernen römischen Divination: *nam nostri quidem magistratus auspiciis utuntur coactis; [...], quod Cato ille sapiens queritur, neglegentia collegii amissa plane et deserta sunt* (§§27/28). Im gegenwärtigen römischen Staat wird heutzutage die Divination durchaus vernachlässigt. Das belegt Quintus §§24-33 mit den negativen *exempla* der römischen Vorfahren und auch der Zeitgenossen, die alle infolge der Vernachlässigung der Divination Unglück erleiden mussten<sup>22</sup> oder die infolge dessen gegen den römischen Staat einen Vernichtungsschlag ausführten und ihn damit zugrunde richteten.<sup>23</sup> Quintus stellt Appius (Claudius Pulcher), Kollegen Ciceros und zugleich guten Augur, als negatives Beispiel hin: Appius habe als Censor nicht ausreichend sachverständig Gaius Ateius, dem *vir bonus* und außergewöhnlichen Bürger, eine Rüge erteilt, weil er *auspicia* fingiert habe. Aber dies war durchaus nicht die Aufgabe des Censors, daher habe das römische Volk eine sehr große Niederlage erlitten (vgl. §29). Dabei behauptet Quintus, dass, wenn das die Ursache der Niederlage gewesen sei, die Schuld nicht bei demjenigen liege, der böse Vorzeichen melde, sondern bei demjenigen, der nicht ihnen entsprechend gehandelt habe (§29). Cicero stimmt auch der Behauptung des Quintus zu, im römischen Staat werde heutzutage die Divination durchaus vernachlässigt, und das belegt mit dem *exemplum* des Marcus Claudius Marcellus (consul 166, 155 und 152), obwohl der *imperator* und zugleich *augur optimus* gewesen sei, militärische Auspizien total vernachlässigt habe (vgl. 2,76/77). Er spielt damit darauf an, dass die echten Auspizien nun manipuliert werden: *quid est aliud nolle moneri a Iove nisi efficere, ut aut ne fieri possit auspicium aut, si fiat, videri?* (§78) Das *exemplum* könnte auch auf den letzten Impera-

<sup>22</sup> Beispielsweise Publius Claudius und sein Kollege Lucius Iunius, die eine größte Flotte zugrunde richteten und *cum vitio navigassent*, weil sie trotz eines üblen Omens abfuhren (1,28; Ciceros Gegenrede vgl. 2,20, 71); Agamemnon, dem dasselbe geschah (1,29); Marcus Crassus, der infolge der Vernachlässigung der Verkündigung der negativen Anzeichen (*dirarum obnuntiatione neglecta*) den Tod erlitt (§§29/30).

<sup>23</sup> Die Beispiele der *maiores*, die Quintus heranzieht (1,100/101) Wie in den Orakelbüchern steht, würden die Veii und sechs Jahre danach auch Rom von den Galliern erobert; 2,69 Bei einem Erdbeben habe man eine Stimme aus dem Iuno-Tempel vernommen, daher sei Iuno als ‚Warnerin‘ genannt worden), machen den Eindruck, als ob man den Staat ruiniere, wenn man sich mit der Divination beschäftige. Quintus sollte aber ja eher die positiven Beispiele anführen, etwa wie dank der Divination der Staat gerettet zu werden, aber er nennt solche positive Beispiele überhaupt nicht. Obwohl Quintus mit den obigen Beispielen von der Wirkung und Geltung der Divination überzeugen will, verneint er selbst doch die positive Wirkung der Divination.

tor anspielen. Aber Cicero behauptet gegenüber Quintus, dass nicht die Divination selbst, sondern die frevelhafte Handlung dieser Beispielspersonen ihr Unglück verursacht hat, weswegen das Unglück gar kein Wunder, sondern bloß die natürliche gewöhnliche Folge war. Darüber hinaus wendet Cicero gegen die obigen *exempla* des Quintus ein, die infolge der Vernachlässigung der Divination Unglück erleiden mussten.<sup>24</sup> Aber diese Divination, die Quintus belegt hat, hält Cicero nicht für die (wahren) *auspicia*, sondern für die *simulacra auspiciorum* (Abbilder von Auspizien, d.h. falsche Auspizien). Ciceros Behauptung ist hierbei nicht, dass die *auspicia* dem Menschen gar keiner Weise nützen, sondern, dass Quintus zur Veranschaulichung der Divination nicht die richtigen *exempla* der *auspicia*, sondern nur die *exempla* der *simulacra auspiciorum*, also erzwungene und manipulierte Orakel anführt. Auch mit dem Beispiel des Marcus Crassus, den Quintus angeführt hat<sup>25</sup>, übt Cicero Kritik an der abergläubischen fingierten Orakel eines sinnlosen Ereignisses. Dabei lässt Cicero die Frage, was die richtigen *auspicia* sind, offen. Er warnt nur vor der gezwungenen Auslegung des Sachverhaltes. Aber Cicero kritisiert die Beispielführung des Quintus oberflächlich, sogar lässt er Quintus die ungeschickten Beispiele bewusst anführen—Ciceros wahre Absicht ist dabei eher, die durch diese Rede und Gegenrede modernen *auspicia* zu kritisieren. Die Kritik ist—nun werden die *auspicia* öfter erdichtet, daher erleidet das römische Volk unter einer sehr großen Katastrophe. Die Katastrophe verursachen die Politiker, die die erdichteten *auspicia*, nennt hier Cicero die *simulacra auspiciorum*, politisch aus-schlachten.

Auf diese Weise haben wir die modernen sowie die neuzeitigen *exempla*, die Quintus herangezogen hat, und die Gegenrede Ciceros überblickt. Warum stellt aber Quintus als gute *exempla* nur die Ausländer hin? Quintus führt Römer, insbesondere seine zeitgenössischen Auguren meistens als negative *exempla* an. Es lässt sich hier die Anspielung Ciceros darauf annehmen, dass in der gegenwärtigen römischen Politik die richtige Divination nicht mehr bleibt und nur die ausländischen Völker sie noch bewahrt haben.<sup>26</sup> Diejenige Römer, die genannt werden, sind entweder Staatsfeinde, die die *auspicia* ausnutzen, oder nur die Politiker (inklusive Cicero selbst), die sich zwar der

<sup>24</sup> Cicero wiederholt die Behauptung des Quintus, dass Flaminus den Auspizien nicht gehorcht habe, und er daher mit seinem Heer gestorben sei. Um sie zu widerlegen, führt Cicero ein neues noch wichtigeres Beispiel Paulus (Lucius Aemilius) an, der ein Jahr nach Flaminus den Auspizien genau gehorcht habe, trotzdem er mit seinem Heer in der Schlacht bei Cannae gefallen sei (2,71; vgl. 1,77).

<sup>25</sup> Weiterhin widerlegt Cicero die Behauptung des Quintus, dass wenn M. Crassus einem Omen gefolgt wäre, nicht umgekommen gewesen sei. Aber Cicero erklärt, das Omen, das Quintus meint, war bloß ein Schrei eines unbekannten Feigenverkäufers. Niemand würde den Schrei für ein Omen halten. Falls man das anerkennt, wird man eher auf andere rationale Sache wie das Anstoßen des Fußes usw. als auf das Omen achten (vgl. 2,84; 1,29).

<sup>26</sup> Leonhardt S.71 bemerkt die aufrichtige Meinung Ciceros über die gegenwärtige Divination in *De legibus*, dass „es heute keine wahre *auguratio* mehr gebe“ (vgl. *Leg.* 2,33f.).

Divination nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Staates willen aufrichtig bedienen können, aber nun ins Unglück gestürzt und vertrieben wurden. Der rex Deiotarus, den hier Quintus als positives Beispiel erläutert, das die Divination auf die Politik recht gemeinnützig verwendet hat, könnte in der Tat zugleich Cicero selbst symbolisieren, da die Situation des Deiotarus, die hier dargestellt wird, der gegenwärtigen Ciceros erstaunlich ähnlich ist. Die Wahl der *exempla*, die Quintus heranzieht, dienen zur Verdeutlichung der Situation der Wahrsagung im gegenwärtigen römischen Staat.

### II.3 Die Ausnahme der modernen römischen *exempla*—Cicero als positive *exempla* und Hinweis auf die ideale Anwendung der Divination

Wie wir oben gesehen haben, zieht Quintus als *exempla* der Divination entweder positiv charakterisierte Ausländer oder negative charakterisierte Römer heran. Ausnahmsweise führt er auch die positiven modernen *exempla* wenig an. Als positives *exemplum* stellt er zuerst Cicero selbst hin: „Das (d.h. die römische religiöse Sitte) hast du, wie du weißt, sowohl als Consul wie auch Imperator *summa cum religione* (mit größter Rücksicht) bewahrt.“ (1,102) Dann setzt Quintus fort: Was soll ich von den Auguren reden? Dir, Augur, obliege der Schutz der *auspicia* (vgl. §105). Quintus zitiert die langen Verse aus dem ‚Marius‘ Ciceros, um zu belegen, dass es kein göttlicheres (*divinius*) *auspiciu* als das *auspicium* des Marius gebe (vgl. §§106-108).

Darauf antwortet Cicero im zweiten Buch. Er billigt, „Du hast viele vorgetragen, die ich als Consul selbst geschrieben habe.“ (2,54; s. 1,17-22) Aber obwohl Cicero fast alle römischen Beispiele, die Quintus genannt hat, im zweiten Buch wieder aufnimmt und jedes Beispiel bestreitet, wendet er gegen das Beispiel des Cicero selbst in seiner Consularzeit, das Quintus angeführt hat, ausnahmsweise überhaupt nichts ein. Ciceros Appell ist dabei: Als er als Consul und Augur den Staat verwaltete, wurde die Divination richtig ausgeführt<sup>27</sup>. Fast das einzige römische Beispiel, das Quintus zu Recht angeführt hat, ist das *exemplum* Ciceros.

Cicero kritisiert 2,136 durch die *exempla* der historischen Träume, die zukünftiges ankündigten<sup>28</sup>, auch Caecilia, die Quintus im ersten Buch (vgl. 1,99) bereits vielmals genannt hat, dass dies alles Träume fremder Personen (vgl. §46) und deswegen uns unbekannt seien, und nicht verifizierbar. Einige könnten sogar erdichtet worden sein. Wer sei *auctor* dieser Träume? Daher zeigt Cicero in seiner Rede eher Träume

<sup>27</sup> Die Verwaltung Ciceros war vielleicht sogar besser als das Zeitalter des Romulus und des Remus, vgl. *Leg.* 1,8.

<sup>28</sup> Die Mutter des Phalaris, der alte Cyrus (vgl. 1,46), die Mutter des Dionysius (vgl. §39), Hamilcar (Punier vgl. §50), Hannibal (vgl. §49), Publius Decius (vgl. §51), der allbekannte vom Vortänzer (vgl. §55), Gaius Gracchus (vgl. §56), Caecilia (vgl. §99), die Tochter der Balaricus (vgl. §99).

römischer Persönlichkeiten mit der Fragestellung beispielhaft — warum ziehen wir eher unsere eigenen Träume nicht heran? Man würde dann erwarten, dass Cicero an dieser Stelle neben seinem Traum auch viele Träume der Römer beschreibe. Aber Cicero führt dabei nur die Beispiele des Quintus (2,136-140), Cicero selbst (§140, 142) und Alexander (§141) an. Er führt hier das Beispiel des Traums von sich selbst und seines Pferds Auftauchen am Ufer wieder an, das Quintus geträumt und 1,58 exemplifiziert hat. Cicero beurteilt den Traum wie folgt: Fast alle Träume bestehen aus den *imagines*, d.h. man mache sich auch Vorstellungen von Dingen, die man nie erlebt habe. Da Quintus so sehr um Cicero besorgt sei, habe er wahrscheinlich von Cicero geträumt. Die Anspielung auf Caesar ist auch in dieser Beispielsreihe zu betrachten; Cicero führt nochmals das geschickte Beispiel über seinen Traum von Marius mit den lorbeer-geschmückten Rutenbündeln, der Cicero zu seinem Denkmal führen ließ (§59), an, das Quintus bereits angeführt hat. Cicero behauptet, dieser Traum habe nichts zu tun mit der Divination, sondern er habe dies nur geträumt; „weil Marius dem Quintus immer vorschwebte, indem Quintus dachte, mit welch erhabenem und standhaftem Mut (*magno animo*) er sein schweres Unglück ertragen hatte. (§140)“ An dieser Stelle vergleicht Cicero sich selbst in der schwierigen Exilzeit mit dem mutigen Marius. Noch deutlichere Anspielung auf Caesar ist; Cicero führt §142 zur Exemplifizierung nochmals sich selbst als ein Beispiel an und sagt, „in letzter Zeit habe ich wegen der Unterbrechung der politischen Tätigkeit die Mittagsschlafchen zugefügt, die ich früher nicht zu halten pflegte; doch habe ich mich trotz bei diesem vielen Schlafen keinen weissagenden Traum erinnert, und zumal bei so wichtigen Ereignissen.“ Die Ereignisse beziehen sich auf Caesars Ermordung. Dann setzt Cicero fort: [...] *nec mihi magis umquam videor, quam cum aut in foro magistratus aut in curia senatum video, somniare.* (§142) Hier ist die deutlichste Anspielung Ciceros darauf zu sehen, dass die Magistrate und die Senatoren der Gegenwart, die von Caesar ausgewählt wurden, bloß Marionetten Caesars sind. Daher sind auch die Divinationen, die nun diese amtierenden Magistrate und Senatoren ausüben, sinnlos. Sie gehen bloß von eigennützigen Missdeutungen aus, die den Staat zerrütten.

Aber warum führen Quintus und Cicero als römische Beispiele nur Cicero und Quintus an? Ciceros Appell ist dabei, dass fast die allen anderen römischen mächtigen Politiker außer ihnen nun bloß Staatsfeinde sein könnten. Quintus führt das geschickte Beispiel des Cicero selbst an; neben den Pythagorei und *maiores nostri* achtete auch Cicero selbst, der sowohl das Amt des Consul als auch des Imperator hintereinander bekleidet hat, nicht nur auf *deorum voces*, sondern auch auf *hominum voces*, die *omina* rufen (vgl. 1,102). Daneben zitiert Quintus auch ein Gedicht Ciceros an passender Stelle und auf treffende Weise; Marius sei auch ein *divini numinis augur* gewesen.

Beachtenswert ist, dass Cicero ausnahmsweise gegen diese Beispiele gar nicht opponiert. Nur diese *exempla* zieht Quintus geschickt heran. Das hinterlässt bei den Lesern mehr Eindruck, als Cicero aus seinem eigenen Mund zu äußern. Cicero und Marius hatten einst als richtiger Augur, der sowohl auf die Götterstimme als auch auf die Menschenstimme bezüglich der *omina* achte, den Staat regiert. Wie sich aus den obigen Beispielen ablesen lässt, erkennt Cicero die Existenz der wahren Divination sicherlich an, obwohl er in seiner Diskussion diese Frage im Prinzip offenlässt, ob auf die Divination wie Auspizien die Götter oder irgendein göttliches Phänomen wie heilige Kraft oder Wunder wirklich einwirken. Hierhin spiegelt sich die nicht extrem skeptische mäßige Haltung wieder. Cicero nimmt in diesem Werk nur ein paar Mal eine dogmatische Position ein—an der Stelle, an der er Alexander, Marius und seine Leistung in seiner Consularzeit erwähnt. Hier bekennt er sich ausnahmsweise zu der göttlichen Divination. Darüber hinaus bestreitet er nur hier die Behauptung des Quintus nicht. Seine nicht zu harte Stellungenahme ist aus der Analyse der *exempla* zu entnehmen.

Quintus sagt, wer könne besser als Marius und Cicero den Staat verwalten? Die Bemerkung von Linderski<sup>29</sup> ist dabei aufklärend; „es sei unsere zivile Pflicht, die Staatsreligion und die dazu gehörende Divination zu erhalten, unabhängig davon, ob wir Götter und Divination glauben, oder nicht. Politisch ist nur wichtig, w e r die Kontrolle über den offiziellen Kult ausübe.“ Der Staatsorgan muss anlässlich des Todes Caesars nun ganz von Grund auf umorganisiert werden. Von der Beispielsverwendung sowohl Ciceros als auch Quintus' ist dieser politische Appell Ciceros abzulesen. Auf diese Weise nimmt Cicero in diesem Werk betreffs der Politik eine relative dogmatische Position an.

Auf diese Weise erkennt Cicero die Gottheit nur bei der Divination, die Cicero, Marius und auch Alexander angewandt haben, an. Durch seine Beispielsverwendung möchte Cicero nicht behaupten, dass die römische Divination, die Quintus unterstützen will, nur auf Erfindungen beruht, sondern dass Quintus nur die Beispiele der falschen Divination (*imagines, simulacra* u.a.) heranzieht, die aus Irrtum, reinem Zufall und Aberglaube entstehen. Durch die geringen positiven *exempla* überredet Cicero seine Leser dazu: Dies Verfahren hat nichts zu tun mit der Philosophie (vgl. 2,27 *hoc ego philosophi non esse arbitror, testibus uti, qui aut casu veri aut malitia falsi fictique esse possunt*<sup>30</sup>). Quintus schiebt die kritische Lage des Staates auf die trivialen bedeutungslosen Phänomenen wie den Traum eines Bauern, aber Cicero möchte behaupten, dass diese Lage des Staates nicht der Traum von einem negativen Omen irgendeines na-

<sup>29</sup> S.16.

<sup>30</sup> Vgl. Schaublin, *MH* 42 (1985), S.163.



menlosen Bauern, sondern die tyrannischen, eigennützigen Politiker wie Caesar verursacht hat. Man soll natürlich auf die Divination achten, aber man darf dabei nicht vergessen, über die Divination selbst skeptisch zu ‚philosophieren‘ und zugleich eine skeptische, kritische Haltung zur Divination zu bewahren. Cicero versucht die skeptische Haltung als eine Methode, um zwischen Aberglaube und Wahrheit zu unterscheiden, in der Masse zu verbreiten. Das ‚Philosophieren‘ drückt Cicero mit anderen Wörtern aus: *iam illa: 'favete linguis et praerogativam, omen comitorum'.* [...] *quando enim ista observans quieto et libero animo esse poteris, ut ad rem gerendam non superstitionem habeas, sed rationem ducem?* (§83) Auch in diesem Werk empfiehlt Cicero die *ratio* als Kriterium, um die richtige Divination zu erkennen.

### III. Folgerung

#### III.1 Warum lässt Cicero Quintus so ungeschickte *exempla* anführen?

—Die Methode, um politische Kritik an der Divination zu üben

Die Beispielpersonen selbst, die Quintus auswählt, sind als Zeuge der Divination hinreichend überzeugend. Beispielsweise zieht er sowohl die alten Autoritäten der Divination wie Romulus, Remus u.a. und als auch die wichtigen zeitgenössischen römischen Politiker wie Caesar, Pompeius und Crassus (Dives, die ehemaligen Triumvirn) heran. Aber der Inhalt, den Quintus durch die *exempla* erläutert, ist nicht wirklich überzeugend, obwohl er—wenn auch stoischer—genug viele römische *exempla* aufzählt. Daher scheint er selbst die Divination zu leugnen, obwohl er die Divination verteidigen möchte—Quintus sollte die positiven Divinationen, die um des Staates willen (vgl. 2,28 *rei publicae causa communisque religionis*) ausgeübt wurden, exemplifizieren. Außer den *exempla* des Cicero selbst und des Marius (vgl. 1,106) sind die *exempla* von Quintus falsch angeführt. Quintus stellt viele Vorfahren allerdings als negative *exempla* hin, die infolge der Vernachlässigung der Divination und der Beratung der Auguren fluchbeladen waren und Misserfolg oder Unglück erleiden müssen haben (z.B. §55, 114 usw. Vgl. Anm.22). Dieser Beispieltyp ist öfter auch in *De natura deorum* zu betrachten. Oder er zieht viele extrem negative *exempla* (z.B. §§77ff.) heran, dass der Staat infolge von Vernachlässigung der Divination sowie des Orakels oder als Folge von Eintreffen der Divination (z.B. §4) untergegangen war.<sup>31</sup> Diese *exempla* betonen nur die negative Seite der Divination. Die einigen römischen Vorfahren, die Quintus anführt, sind diejenigen, die obwohl der Divination folgten, da

<sup>31</sup> Beispielsweise bewies der Traum der Mutter des tyrannus Phalaris die *inmanis crudelitas* des Sohns als wahr (1,46).

die Divination aller Wahrscheinlichkeit nach ‚erzwungen‘ und manipuliert war, von der richtigen Divination abzuweichen scheinen<sup>32</sup>. Die *exempla* demonstrieren, wie leichtsinnig, gefährlich und verderblich es ist, aufgrund von unlogischen, abergläubischen Divinationen und der Verdrehung reiner Naturphänomenen die wichtigen Staatsangelegenheiten wie Gründung des Staates, Herrschaft, Krieg, Revolution, Aufbau großes Tempels u.a. zu entscheiden und auszuführen.<sup>33</sup> Die *exempla* deuten darauf hin, wie einfach das leichtgläubige Volk sich von verfälschten Divinationen täuschen lässt. Dürfen so wichtige, ernste Staatsangelegenheiten nur allein nach den so unsicheren und manipulierbaren ‚Wahrsagungen‘ entschieden werden? Schofield<sup>34</sup> liest aus *N.D.* 2,9 und vgl. *Div.* 1,92 die Anspielung Ciceros ab, dass wenn Rom von einem stabilen Senat richtig regiert werde, die Divination mehr ernst genommen und die Sicherheit des Staates infolgedessen mehr garantiert sei. Aber in Wirklichkeit liegt das Gegenteil vor. Quintus führt auch die *exempla* der Divination der Auguren und der Haruspizes an, die eine größere Macht als die politischen Oberhaupter, d.h. den Senat, besitzen.<sup>35</sup> Daraus ist zu erschließen, dass der damalige römische Staat von den Machthabern der Divination geschwungen wurde und der Senat kaum eine Rolle spielte. Auch die sehr negativen *exempla* (wie tyrannus Dionysius 1,73) sind in der Quintusrede zu sehen, die durch Missbrauch der Divination den Staat in ihrer Gewalt hatten. Dazu gehört auch das Beispiel des Caesar (vgl. §119 u.a.). Darüber hinaus stellt Quintus den tyrannus Dionysius, den Staatsfeind, als ein positives Beispiel hin (§39). Auf diese Weise führt er die *exempla*, die eigentlich als die negativen genannt werden sollen, als positive Beispiele

<sup>32</sup> Vgl. *nostri magistratus* (1,27/28), Romulus (§30) und Attius Navius (§§31/32).

<sup>33</sup> Beispielsweise führt Quintus die *exempla* an, dass die politisch wichtigen Organe wie der Senat den Divinationen oder den Träumen aufgrund der astronomischen Phänomene folgten. Quintus behauptet, der Senat habe die Decemviren oft beauftragt, die Sibyllinischen Bücher zu konsultieren, und bei den wichtigen Entscheidungen habe er der Sprüche der *haruspices* häufig gehorcht. Diese Sprüche stimmten mit den Versen der Sibylle überein — nämlich verkündeten sie dem römischen Volk große Kriege und verderbliche Auftritte (§§97/98). Sonst zieht Quintus als Beispiel Cornelius Culleolus (sonst unbekannt) heran, der sein Ohr den ekstatischen Weissagungen der Wahrsager und Seher im Krieg des Consuls Gnaeus Octavius (und Sulla gegen Marius und Cinna, im Jahr 87) leihen musste. Ansonsten nennt Quintus noch einen Römer (1,4 *nec vero somnia graviora, si quae ad rem publicam pertinere visa sunt, a summo consilio neglecta sunt*), Lucius Iulius (Caesar, Consul 90 v.Chr.), der Consul mit Publius Rutilius war, der nach einem Senatsbeschluss den Tempel der Iuno Sospita infolge eines Traums der Caecilia, der Tochter des Quintus Caecilius Metellus Balaricus, Mutter von Ciceros Todfeind Clodius (Schäublin, *Über die Wahrsagung*, 1975, S.295), wiederaufbauen ließ. Dieser Traum stimmte nach dem Historiker Sisenna mit der Wirklichkeit überein (§99; vgl. 2,136). Sonst werden viele Beispiele der Divinationen, die den Staat angehen, am Himmel betrachtet (vgl. 1,45ff.). Außerdem haben nicht erfahrene Politiker, sondern ein Bauer eine göttliche bedeutsame Eingebung bekommen, die über das Bestehen des Staates entschied (§55).

<sup>34</sup> S.53.

<sup>35</sup> Vgl. das *exemplum* des Tiberius Gracchus (1,33), das Quintus heranzieht und auch Cicero selbst in *De natura deorum* angeführt.

an<sup>36</sup> oder er macht genau das Gegenteil<sup>37</sup>. Möchte Quintus mit den obengenannten *exempla* die Divination wirklich würdigen und in der römischen Politik verbreiten?—Das ist aber mit seiner nicht unüberzeugenden *exempla*-Verwendung, schwierig und fast unmöglich. Die Divinationen, die Quintus vorstellt, nützen dem Staat nicht, sondern schaden ihm vielmehr. Aber warum führt Quintus auf ja so merkwürdige Weise die *exempla* an? Man könnte vermuten, dass die Beispielsverwendung des Quintus gerade die Beurteilung und die Meinung Ciceros über die gegenwärtige Divination widerspiegelt. Jetzt wird die Geltung und die Heiligkeit der Divination geringgeschätzt. In Rom existiert keine Divination im eigentlichen Sinne mehr. Im Gegenteil zu diesen negativen Beispielen spiegeln einige positive *exempla* Ciceros sein Ideal der Divination neben dem Zweck wider, die Beispielsverwendung des Quintus zu korrigieren und dem Quintus das Vorbild zu zeigen. Cicero antwortet Quintus und führt dabei fast alle Beispiele wieder an, die Quintus bereits herangezogen hat. Fast dieselben *exempla*, die Quintus angeführt hat, führt Cicero wieder in seiner Rede (2,70-84) an, um die *simulacra auspiciorum* und die abergläubige Deutung der sinnlosen, zufälligen Ereignisse, erzwungene Orakel sowie falsche Auslegung des Sachverhaltes zu kritisieren. Hierbei lässt Cicero die Frage, was ist die richtigen *auspicia* oder *divinatio*, offen. Betreffs der gezwungenen Auspizien kritisiert Cicero das *tripudium solistimum* der *nostri magistrates*, das Quintus 1,28 angeführt hat; *Ergo hoc auspiciū divini quicquam habere potest, quod tam sit coactum et expressum?*(2,73) Offensichtlich appelliert Cicero hier daran, dass die von Quintus genannten Beispiele des *coactum et expressum auspiciū* nichts zu tun mit der richtigen Divination aufgrund des *divini quicquam* haben. Quintus wählt als Beispiel nur die Fälle des falschen *auspiciū*, daher scheinen seine Beispiele alle verdächtig zu sein.<sup>38</sup> Auch gegen die Beispiele, die Quintus angeführt hat, dass den unlogischen abergläubischen Divinationen zufolge die wichtigen Staatsangelegenheiten zweifellos ausgeführt wurden, bestreitet Cicero.<sup>39</sup> Obwohl Cicero gegen Quintus die

<sup>36</sup> Auch mit Tarquinius Superbus (1,44), der öfter von Cicero in seinen anderen Schriften als negatives *exemplum*

angeführt wird, belegt Quintus, dass sein Traum über einen Bock ein gutes Omen zeige, dass der römische Staat der beste Staat werden sollte. Dabei vergleicht Quintus die Blüte des Staates mit dem trivialen Traum von einem Bock, den sogar notorischer Tarquinius geträumt hat. Im Gegenteil dazu werden die Beispiele wie Alexander (§47) und Cicero selbst (§68), die als positive genannt werden sollen, als negative *exempla* aufgezählt.

<sup>37</sup> Beispielsweise führt Quintus den Appius Claudius Pulcher, den *bonus augur*, als negatives *exemplum* an (vgl. 1,29).

<sup>38</sup> Ein Beispiel davon ist: Hier stellt Cicero die Etrusci als Beispiel hin, die von Quintus nicht benannt worden sind; Etrusci hätten doch einen aus dem Boden ‚herauspflügten‘ Knaben als *auctor* ihrer *disciplina* (2,80). Dies Beispiel so unrealistisch ist, dass man kaum glauben kann, daher scheint auch dies Beispiel eine von *commenticiae fabella* zu sein. Dabei ist die Kritik Ciceros klar, dass Quintus eher jemand römische autoritative Erfinder der Divination nennen sollte (§74).

<sup>39</sup> Beispielsweise: das Beispiel, als auf das Schreiben des Ti. Gracchus die Auguren urteilten, dass die Wahl der Consuln Scipio und Figulus fehlerhaft gewesen sei, dankten sie ab (1,33)—leugnet Cicero diese

Divination bestreitet, leugnet er nicht die *divinatio* selbst, sondern nimmt nur eine skeptische Haltung gegen die Deutung der Auspizien an. Er warnt durch diese Auseinandersetzung zwischen ihm und Quintus die Möglichkeit, dass der Staat auf ungerechte Weise von wenigen Staatsfeinden regiert wird, indem die Auspizien politisch ausgenutzt werden. Cicero sagt: „Bei unseren Vorfahren wurde ein sachkundiger (Augur) *auspicium* zugezogen, aber nun jeder beliebige.“(2,71) Auf diese Weise benutzt Cicero die Ungeschicktheit der *exempla*, die Quintus anführt, um die gegenwärtige Divination zu kritisieren. Durch die Diskussion mit den negativen *exempla* kritisiert der Verfasser die gegenwärtigen Divination und zeigt durch die positiven *exempla* Ciceros selbst und der alten *maiores*, welchen Weg die Römer nehmen sollen.

Schließlich ist der durch die *exempla* formulierte politische Appell Ciceros wie folgt zusammenzufassen: Die Behauptung des Quintus, dass die Divination tatsächlich existiere, stimmt im Prinzip mit der Meinung Ciceros überein. Aber sie trifft im Rom nur auf die Vergangenheit zu. Die Behauptung des Quintus deutet den idealen Zustand der Divination an. Aber die schlechte Beweisführung des Quintus spiegelt den realen Zustand wider, wie falsch die Zeitgenossen die Divination anwenden und wie einfach die Masse getäuscht wird. Demgegenüber zeigt sich die Behauptung Ciceros, dass die echte Divination nicht mehr existiert, im gegenwärtigen Zustand der Divination. Durch die negativen *exempla*, die Cicero anführt, warnt er die Leser vor der politischen Ausnutzung der Divination und stellt andererseits durch die wenigen positiven *exempla* den eigentlichen idealen Zustand dar, wie Divination sein sollte.

### III.2 Warum unterscheidet sich die Beschreibung in *De legibus* von der in *De divinatione*?—Politischer Hintergrund im Jahre 65-53 und im Jahre 44

Wie wir oben gesehen haben, betont Quintus den Unterschied der Divination zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart in Rom, genau wie Balbus in *De natura deorum* diesen Unterschied der *religio* erläutert.<sup>40</sup> Dabei vergleicht Quintus die Auspizien in der

---

*divinatio* ab, weil zuerst die Etrusci mit dem *rogator* den *rogator centuriae* meinen, der aber bereits tot ist (d.h. die Divination ist sachlich unlogisch), und zweitens weil durch Zufall, der auf keine Weise aus diesem Gebiet ausgeschlossen werden darf (d.h. die ist rein Zufall und daher bloß Deutelei eines Ereignisses).

<sup>40</sup> I,24-33 behauptet Quintus, dass während die Politik im frühzeitigen Rom mit der Divination traditionell eng verbunden gewesen sei, diese Tradition im gegenwärtigen römischen Staat vernachlässigt worden sei. Um das zu belegen, führt Quintus an diesen Stellen viele römische Beispiele abwechselnd mit den alten Römern und den Zeitgenossen an—als *exempla* der Gegenwart führt Quintus die folgenden Personen an: Römer (I,25), rex Deiotarus, Caesar und Pompeius (§§26/27), *nostri magistratus* (§§27/28). Frühzeit: P. Claudius (§28, 249 v.Chr.) und Agamemnon. Gegenwart: M. Crassus (Dives)(§§29/30). Frühzeit: Romulus (§30), Attius Navius (§§31/32, 390 v.Chr.) und Ti. Gracchus (§33, 163-133 v.Chr.). Diese Gegenüberstellung der Beispielsperiode betont den Unterschied der Divination zwischen Gegenwart und Vergangenheit deutlicher.

Gegenwart im Jahre 44 mit den früheren Auspizien im Jahre 63-53<sup>41</sup>. Warum vergleicht aber Quintus diese zwei Zeitpunkte? Das Jahr 63 ist Cicero von gravierender Bedeutung—im Jahr 63 befand sich Cicero als Consul bekanntermaßen auf dem Höhepunkt seiner politischen Laufbahn. Darüber hinaus wurde Cicero zehn Jahre später danach im Jahre 53 nach seiner Rückkehr nach Rom im Jahre 57 zum Augur gewählt<sup>42</sup> und ist ein Augurenkollege des Pompeius, des Hortensius, des Gaius Claudius Marcellus (Consul 50, Gegner Caesars, vgl. *Leg.* 2,32), den Cicero 2,75 als *exemplum* angeführt hat (das behauptet, die Auspizien würden allein zum Nutzen des Staates gepflegt) und Appius Claudius Pulcher (Consul 54. 1,29 *Appius, collega tuus, bonus augur*, 105, 132) geworden. Betrachtenswert ist, dass zwischen 63-53 Caesar politisch relativ Einfluss hatte und viel weniger Macht als Pompeius besaß, der 55 zum zweiten Mal Consul war. Aber danach wird die Situation für Cicero schlechter. Beispielsweise äußert Cicero im Jahre 49 Atticus seine Angst davor, dass da Caesar einen Beschluss der Auguren wolle, dass *praetor* einen *dictator* ernennen darf, er Cicero, damaligen Augur, zu dem Beschluss zwingend anwesend sein lasse (*Att.* 9,15,2). Es gibt eine interessante Bemerkung über den politischen Hintergrund in der Abfassungszeit von *De divinatione*: Linderski<sup>43</sup> untersucht, dass Cicero den konstanten politischen Zusammenhang zwischen der Divination und der Regierung der Nobilitäten scharfsinnig bemerkt habe. Er versucht dabei den Unterschied zwischen *De re publica/De legibus* und *De divinatione* zu verdeutlichen, und den damaligen politischen Zustand über die Auspizien, die Haruspizes u.a. zu beleuchten; wenn Cicero den Augur Antonius, den Haruspex Spurinna und Caesar, der als Vertreter der Gottesstimme gelte, nicht kontrollieren könne, wolle er eher deren Aussage nicht glauben. Diese Haltung sei politisch klug und philosophisch—trotz der Inkonsequenz—gesund<sup>44</sup>. Momigliano<sup>45</sup> nimmt die ähnliche Stellungnahme mit Linderski und schreibt die Schwenkung Ciceros von Glaube zu Skeptizismus nicht dem Tod seiner Tochter Tullia, sondern dessen Desillusionierung bezüglich der Staatsreligion zu, die Cicero immer mehr von den Caesarianern missbraucht zu werden scheint. Diese Analysen scheinen sehr wahrscheinlich zu sein. Hierbei ist die mögliche Antwort auf die Fragestellung dieser Arbeit (s. 1,2) herzuleiten: *De legibus* wurde etwa vor 10 Jahre früher (in den spät 50er Jahren) als *De divinatione* (im Jahre 44) verfasst. So war Cicero, wie oben gesehen wird, im Jahr 63-53 tatsächlich mit dem Amt des Augurs betraut. Aber das Religionssystem war während im Jahre 44 wegen des Missbrauchs der Ämter der Auguren durch die Popularen sowie durch Caesar, Antonius

<sup>41</sup> Vgl. Falconer S.252.

<sup>42</sup> Schon im Jahre 59 deutet Cicero an, das Amt besitzen möchte (vgl. *Att.* 2,5,2).

<sup>43</sup> S.16.

<sup>44</sup> Vgl. S.37-38.

<sup>45</sup> S.199-211; vgl. Beard S.34.

u.a. zerrüttet. Genau die Änderung der politischen Situation könnte die Änderung der Haltung Ciceros zwischen in *De legibus* und *De divinatione* beeinflusst haben. So ist das eine mögliche Antwort auf die Fragestellung dieser Arbeit zu folgern.

### III. 3 Der Zweck von *De divinatione*

Ciceros Ziel in *De divinatione* ist es, bloßen Aberglaube und Manipulation von echter, göttlicher Wahrsagung zu unterscheiden, und zu verdeutlichen, was Cicero sich in seiner Diskussion zur göttlichen Anwesenheit in der Divination nicht klar äußert<sup>46</sup>. Aber wie wir oben gesehen haben, ist aus den Beispielen des Cicero selbst seine eigene Meinung über die Divination abzulesen. So nimmt Cicero seine ‚flexible‘ skeptische Haltung<sup>47</sup> ein, die den Forschungsweg zur Wahrheit des Sokrates angenommen hat (vgl. 2,150). Cicero billigt im Prinzip die stoische Haltung des Quintus selbst, die die Divination zu verteidigen versucht, allerdings abgesehen von dessen Beispielführung. Der Zweck von *De divinatione* ist aber nicht unbedingt, die Gottheit der Divination zu offenbaren, sondern eher die Kritik an Missbrauch der Divination in der gegenwärtigen Politik. Cicero schüttet jedoch als mäßiger Skeptiker manchmal insbesondere betreffs der Politik seine eigene Meinung aus. Die Täter könnten die epikureischen Politiker sein, die an die Gottheit der Divination gar nicht glauben, obwohl sie nur mündlich oberflächlich ihre Glaube daran bekennen (vgl. §83). Obwohl in dieser Schrift als Dialogpartner kein Epikureer auftritt, wird der epikureische Gedanke kritisiert. Betreffs der epikureischen Einstellung analysiert Linderski<sup>48</sup> folgendermaßen; „Götter, die kein Zeichen geben können, können leicht so konstruiert werden, als ob sie keine Interesse für Menschen haben würden, und folglich könnten sie gefährlicher Weise mit den schweigenden Göttern des Epicurus verbunden werden.“ Weiterhin analysiert Linderski<sup>49</sup>, „[...] die Herrscher des Staates, d.h. die *principes civitatis*, könnten die Volksversammlung kontrollieren und sie versammeln sich, [...] um Urteile über kriminelle Fälle zu fällen, über ein Gesetz abzustimmen oder Magistraten zu wählen.“ Daraus lässt sich folgern, dass man kraft der Divination die Volksversammlung in der Hand haben kann, wodurch es möglich wäre, dass jemand auftritt, der vermittelt der Divination die *comitia* agitiert. Wer war aber derjenige? Zumindest war damals Caesar Consul und zugleich

<sup>46</sup> Wie Leonhardt S.70 bemerkt, „dass es im Kontext des zweiten Buches verblüffend ziemlich gleichgültig ist, ob es wahre *divinatio* gibt oder nicht.“ Trotzdem „bekennt Cicero, dass er grundsätzlich an die Existenz der *divinatio* glaubt“.

<sup>47</sup> Linderski bemerkt S.24 die Stelle 2,148, „die Schönheit des Weltalls und die himmlischen Dinge mich zu bekennen zwingen, dass eine irgendeine überragende und ewige Natur gebe, die die menschliche Anerkennung und Bewunderung verdiene.“

<sup>48</sup> S.15.

<sup>49</sup> S.16.

*pontifex maximus*<sup>50</sup>. Wie kann man diese Tat verhindern? Linderski<sup>51</sup> analysiert trefflich, dass nach Cicero die Magistraten die Auspizien hatten, vorwiegend um *inutiles comitiatus* (Leg. 3,27)<sup>52</sup> zu hindern. Ein guter Augur sei dank seiner Position als *consiliarius et administer Iovis* fähig gewesen, den Staat zu retten, indem er die Volksversammlung kontrolliert hätte.<sup>53</sup> Insbesondere die *boni* könnten den Staat damit erretten, Jupiter auf ihrer Seite zu bringen.<sup>54</sup> Daher könnte man vermuten, dass Cicero auch göttliche Beistand für die Rettung des Staates für notwendig hielt.

Schließlich was für eine Divination soll man in die Politik einführen? Das lässt sich aus der Beispielsverwendung Ciceros erschließen (z.B. vgl. 2,52, 65); man muss sicherlich die Divination beachten und ernst nehmen, aber man soll sich nicht von abergläubischer grundloser Divination (vgl. §148 *superstitio*) beeinflussen lassen und die Vorschläge erfahrener Politiker nicht vernachlässigen. Es gilt, sowohl auf die heilige Tradition der Divination, die die römischen Vorfahren bewahrt haben, als auch auf die Stimmen der geschäftserfahrenen Politiker zu achten.

Cicero ermahnt seine Leser, dass wir uns zur Überprüfung dessen, was *bonum* und was *malum* sei, nicht an Wahrsagern, sondern an Philosophen wenden sollen (vgl. §§10/11). Er behauptet dabei vermutlich, dass für die Politik, die der Divination zufolge ausgeführt wird, die Philosophie unerlässlich ist. Neben jeder politischen Angelegenheit muss zugleich auch die Divination philosophisch betrachtet werden, bevor sie auf die Politik tatsächlich angewandt wird—beispielsweise wozu die Divination, Weissagung, Auspizien u.a. dienen, ob sie dem Staat oder dem eigenen Vorteil dienen. Die römische Philosophie, die Cicero mit vielen Beispielen darstellt, bedeutet ein Kriterium und einen Maßstab für die Divination. Aber weil die Senatoren und die Magistraten aufgrund der irrigen Divination gewählt werden, ist jetzt die Funktion der Politik wesenlos geworden. Die größte Schuld liegt bei Caesar und dessen Anhängern. Aber nun—nach Caesars Ermordung—besteht es die Möglichkeit, die Staatsorgane mit Hilfe einer durch die Philosophie gelehnten Divination wieder herzustellen. Daher zählt Cicero am Anfang seiner Rede (kurz nach dem Tod Caesars) extra seine bisherigen gesamten *philosophica*

<sup>50</sup> Vgl. Linderski S.34. Caesar hat beispielsweise mit den Auspizien den Clodius, nach Cicero *hanc taetram immanemque beluam* (Sest. 16), befreit. Clodius hat die Macht gehabt, besonders die Auspizien zu kontrollieren. Auch Antonius war Augur (vgl. Linderski S.34f.). Schäublin (WS N.F.20, 1986, S.181) bemerkt, dass Cicero, diesmal gleichsam als Augur, nur wenige Monate später als *De divinatione* (März 44) in der zweiten *Philippica* (ab Sep. 44) den Marcus Antonius im Sinne des Appius und römischer Religiosität für seine *ementita auspicia* belangen werde.

<sup>51</sup> S.31f.

<sup>52</sup> Aus 2,74 könnte man erschließen, wenn Jupiter rechts blitzt, das bedeutet, die *comitia* darf nicht stattfinden. Cicero erläutert, das wurde vielleicht um Staates willen eingeführt. Dieser Jupiterblitz könnte ein Vorwand sein, um die *comitia* abzublasen (vgl. Guillaumont S.48).

<sup>53</sup> Vgl. Guillaumont S.48.

<sup>54</sup> S.32.

auf und fasst jede der Schrift er zusammen. Er will nicht erreichen, dass seine gesamten Schriften erneut von der Öffentlichkeit gelesen werden. Die Schriften würden den Politikern helfen, der genau prüfen will, welche Divination richtig ist. Wenn seine Schriften in der römischen Politik zu Rat gezogen werden, würde sich sein Ideal, Einigung von römischer eigenen Philosophie<sup>55</sup> und Politik, verwirklichen. Römer sind in vielen Dingen den Griechen überlegen. Römische *divinatio* leite sich von den Göttern (*a divis*) her, während die Griechen laut Platon von Wahnsinn (*furor* vgl. 1,1)<sup>56</sup>, d.h. mindestens erkennen die Griechen der Divination im Prinzip kaum Gottesexistenz an. Die römische Philosophie ist so großartig und ehrenvoll (*magnificum, gloriosum*), dass Römer der griechischen philosophischen Literatur nicht mehr bedürfen<sup>57</sup> — Cicero sagt, „das werde ich sicher erreichen, wenn ich meine Pläne ausführe.“ (2,5/6)

In *De divinatione* ist die Beispielsverwendung des Quintus im Vergleich zu Cicero nicht geschickt. Aber genau die schlechte Beispielsverwendung des Quintus gibt dem Gegenredner, d.h. Cicero, Anlass zur Kritik der gegenwärtigen Divination. In diesem Werk ist jedoch ausnahmsweise kein so großer Unterschied der Beispielsverwendung zwischen Cicero und Quintus zu betrachten, während in anderen philosophischen Schriften dieser Unterschied zwischen Cicero und einem Vertreter der Stoa sehr groß ist<sup>58</sup>. Im Unterschied zu anderen philosophischen Schriften, führt Quintus, der Vertreter des Stoizismus, ebensoviel Beispiele wie Cicero an, während z.B. in *De finibus* der Stoiker Cato auf nicht überzeugende und ungeschickte Weise nur sehr

<sup>55</sup> Vgl. Beard S.36 berichtet die Analyse der E. Rawson (*Intellectual Life in the Late Roman Republic*, 1985, S.282-297): obwohl Cicero keineswegs der erste Römer gewesen sei, der Philosophie studiert und philosophische Werke geschrieben habe, habe er zum ersten Mal die hellenisierte Philosophie mit der traditionellen römischen Praxis genug verknüpft.

<sup>56</sup> Nach Guillaumont S.13 bedeutet *μαντική* vor allem das prophetische Delirium. Demgegenüber stammt das lateinische Wort *divinatio* aus dem Adjektiv *divinus*, der ‚inspiriert von den Göttern und teilend die göttliche Kenntnisse mit ihnen‘ bedeuten könnte, weswegen es ‚Wahrsagung‘ bedeutet.

<sup>57</sup> Grimal, Pierre (*Cicéron*, Paris 1984, S.110-111) fasst folgendermaßen die philosophische Einstellung Ciceros in *De divinatione* zusammen; „Il convient donc, tout en gardant le culte des dieux, nécessaire à la stabilité des sociétés, d’éviter toutes les formes de supersition et, au moins, de suspendre son jugement, comme y invite la philosophie issue de Carnéade.“ Leonhardt S.73 schließt seine Untersuchung zu *De divinatione* ab: Cicero übe in *De divinatione* lediglich echte *ἐποχή*. Diese Arbeit vermutet, genau in diesem Begriff sog. *ἐποχή* unterscheidet sich Cicero von den griechischen Philosophen. Daher scheinen Grimal und Leonhardt in der Hinsicht der philosophischen Position Ciceros über die Divination genau das Gegenteil der wahren Haltung Ciceros zu behaupten. Cicero vermeidet eher diese absolute Zurückhaltung eines bestimmten Urteils, sondern versucht durch die Gespräche die Wahrheit zu ermitteln. Die Beurteilung Ciceros nimmt keine zu harte skeptische Haltung wie etwa Pyrrhon von Elis (wie *ἀπάθεια*) an. Cicero äußert jedoch seine eigene Meinung zwar indirekt durch die Beispielsverwendung.

<sup>58</sup> Beard S.44 wertet die Wahl des Bruders Quintus als Gesprächspartner als einen Hinweis auf das beabsichtigte Gleichgewicht der Reden (vgl. Leonhardt S.67). Beard schreibt dies der skeptischen epicheischen Haltung zu, die Cicero am Schluss des zweiten Buches äußert. Ich würde dabei weiterhin einen politischen Zweck Ciceros ablesen. Beard und Schofield (vgl. Leonhardt S.72) bemerken die Längengleichheit von Rede und Gegenrede zwischen Cicero und Quintus. Ich schenke neben den einfachen Textlängen auch dem Unterschied der Beispielsverwendung zwischen beiden Rednern Beachtung.



geringe unvorbildliche Personen exemplifiziert. Wie Cicero selbst §8 und §28 lobt<sup>59</sup>, belegt Quintus seine Rede neben mit zahlreichen Ausländern und Göttern auch mit vielen berühmten alten und zeitgenössischen römischen Beispielen wie Roscius, Cicero selbst u.a. Auch die guten Auguren oder die römischen wichtigen Politiker werden als vorbildliche Beispiele von Quintus öfter gern gewählt. Weil das Werk das religiöse Thema behandelt, führt Quintus neben sehr vielen Zitaten aus Dichtungen auch die mythischen Beispiele viel an, aber diese Beispiele werden fast alle nur aus der griechischen Mythologie und keine aus der römischen herangezogen. Aber nur mit dem Inhalt, den Quintus durch die *exempla* erläutert, ist Cicero nicht zufrieden, wie wir oben gesehen haben. Cicero hat außer dem Inhalt der Beispiele des Quintus nichts einzuwenden. Daher kritisiert er fast nur die Beispielsverwendung des Quintus, außerdem wiederholt er nur die Meinung des Quintus. Cicero benutzt die ungeschickte Beispielsverwendung des Quintus, um an dem gegenwärtigen Divinationssystem Kritik zu üben. Cicero lässt jedoch Quintus, seinen jüngeren Bruder, nicht so ungeschickt wie die stoischen Vertreter in anderen *philosophica* die *exempla* anführen, da er vermutlich nun mit dem Quintus den Staat zu retten versuchen will. Kurz nach dem Tod des Caesar konnte Cicero auf der politischen Bühne wieder auftreten. Statt Caesar hat Cicero in dieser Phase Antonius als Erzfeind. Auch Antonius fürchtet Cicero, weil er als Nachfolger Caesars nur Diktatur anstrebt und Cicero ihm im Wege stehen könnte. Auf Brutus' Veranlassung hin hat Cicero die philippischen Reden gehalten, um die Republik zu rekonstruieren, aber deswegen wurden Cicero und zugleich auch Quintus im Dezember 43 ermordet—auch Quintus charakterisiert tatsächlich einen Teil des Marcus und dessen zweites Ich. In *De divinatione* wird bereits richtig vorausgesehen, dass Quintus in seiner Zukunft Mitsstreiter Ciceros wird, um die Republik wiederherzustellen, obwohl das Ziel tatsächlich nicht erreicht wurde.

## Text

Giomini, Remo, ed.

*M. Tulli Ciceronis, scripta quae manservint omnia, Fasc. 46, De divinatione, De fato, Timaeus, Leipzig 1975. (Teubner)*

<sup>59</sup> *atque ego: Adcurate tu quidem, inquam, Quinte, et Stoice Stoicorum sententiam defendisti, quodque me maxime delectat, plurimis nostris exemplis usus es, et iis quidem claris et illustribus. (2,8) duxisti autem divinationem omnem a tribus rebus, a deo, a fato, a natura. sed tamen cum explicare nihil posses, pugnasti commenticiorum exemplorum mirifica copia. (§27)*

## Literatur

- Beard, Mary, Cicero and divination. The formation of a Latin discourse, *JRS* 76 (1986), S.33-46.
- Falconer, William Armistead, *Cicero De senectute, De amicitia, De divinatione*, Cambridge u.a. 1992 (Loeb classical library).
- Goar, Robert J., The purpose of De divinatione, *TAPhA* 99 (1968), S.241-248.
- Guillaumont, F., *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, *Latomus Beiheft* 184, 1984.
- Leonhardt, Jürgen, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München 1999 (Zetemata 103).
- Linderski, J., Cicero and Roman divination, *PP* 37 (1982), S.12-38.
- Momigliano, A., The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C., *CPh* 79 (1984), S.199-211.
- Pease, Arthur Stanley, ed. *M. Tulli Ciceronis De Divinatione, Libri Duo*, Darmstadt 1963.
- Schäublin, Christoph, *Marcus Tullius Cicero, Über die Wahrsagung –De divinatione–*, 1975.
- Schäublin, Christoph, Cicero, De divinatione und Poseidonios, *MH* 42 (1985), S.157-167.
- Schäublin, Christoph, Ementita auspicia, *WS N.F.*20 (1986), S.165-181.
- Schofield, Malcolm, Cicero for and against divination, *JRS* 76 (1986), S.47-65.